

# A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo<sup>1</sup>

## The search for an afro-centric ideology – from feminism to afro-feminism

SUNDAY ADETUNJI BAMISILE\*

RESUMO: ESTE ENSAIO TEM O OBJETIVO DE EXPLORAR A ADOÇÃO E A PROCURA DE UM TERMO ALTERNATIVO EQUIVALENTE A “FEMINISMO” PELOS CRÍTICOS DAS LITERATURAS AFRICANAS. O ENSAIO TAMBÉM SUBLINHA AS CARACTERÍSTICAS DE ALGUMAS DAS IDEOLOGIAS FEMINISTAS AFRICANAS, BEM COMO O CONTEÚDO E OS CONTEXTOS SUBJACENTES AO APARECIMENTO DESTAS DESIGNAÇÕES. ESTA ABORDAGEM É APOIADA PELAS IDEOLOGIAS AFRO E EUROCÊNTRICAS DEFENDIDAS PELOS REFERIDOS CRÍTICOS, QUE NOS AJUDARÃO A EQUACIONAR MELHOR ALGUMAS DAS CARACTERÍSTICAS QUE ENFORMAM AS POSIÇÕES FEMINISTAS EM ÁFRICA.

ABSTRACT: THE ARTICLE EXPLORES THE ADOPTION AND SEARCH FOR APPROPRIATE ALTERNATIVE TERMS TO “FEMINISM” BY AFRICAN FEMINIST CRITICS. IT ALSO HIGHLIGHTS THE CHARACTERISTICS OF SOME OF THESE FEMINIST IDEOLOGIES AND THE REASONS FOR THEIR FORMULATION. THIS WORK IS INFORMED BY AFRO AND EUROCENTRIC IDEOLOGIES DEFENDED BY THESE CRITICS WHICH, DELINEATE AND JUSTIFY SOME DISTINCTIVENESS OF THESE AFRICAN FEMINIST POSITIONS.

PALAVRAS-CHAVES: FEMINISMO AFRO E EUROCÊNTRICO, COMPLEXIDADES, DIVERSIDADES E AFINIDADES.

KEYWORDS: EURO & AFRO CENTRIC FEMINISM, COMPLEXITIES, DIVERSITIES & AFFINITIES

---

1 Este ensaio é um excerto adotado da parte teórica (Segunda Parte) da minha tese de Doutoramento defendida em 2013, no ramo Estudos de Literatura e da Cultura, especialidade de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, cujo título é: “Questões de género e da escrita no feminino na literatura africana contemporânea e da diáspora africana”, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Manuela Ribeiro Sanches.

\* Sunday Adetunji Bamisile leciona literatura africana comparada, estudos de género e literatura para crianças no âmbito das literaturas africanas, no Departamento de Línguas Estrangeiras, Faculdade de Letras, da Universidade Pública de Lagos, em Ojo, no Estado de Lagos, na Nigéria.

## 1. reâmbulo

A afirmação sob a forma de rejeição de que “o feminismo não é africano”<sup>2</sup> não é nada de novo. É uma afirmação à qual nós temos estado explícita ou implicitamente ligados por outras autoras africanas, à medida que vamos tomando consciência das posturas feministas<sup>3</sup>, não deixando de nos identificarmos com aquilo que podemos considerar como africana/os. Críticas como Aidoo (1998) e Acholonu (1995) dizem-nos que para elas, o feminismo é

---

2 Do nosso ponto de vista, a afirmação de que algo é africano ou não, tem a ver com o que podemos designar por “discurso da autenticidade africana”, tal como é defendido por Maria Eriksson Baaz (2001, p.8). Esse entendimento baseia-se num pressuposto essencialista ou numa reivindicação sociocultural para com o todo de uma África. Por outras palavras, é um posicionamento que aponta para uma desejada essencialidade africana ou para o lastro comum das tradições e culturas africanas onde germinam variadas práticas culturais que, em termos históricos, têm prevalecido no continente. Neste breve ensaio quere-mos problematizar estas pretensões, na medida em que elas se relacionam com o *feminismo* em África, formulando as seguintes perguntas: O que é que conta como evidência da identidade ou autenticidade do modo de ser africano? E se aceitarmos a noção de uma certa autenticidade africana, o que é que acontece se depois, partindo dessa noção, algo se vier a revelar inautêntico? Então, por causa de algo que não se cumpre e é parte de uma identidade maior, isso porá em causa toda a noção de autenticidade? Tendo em conta estes questionamentos, proponho-me oferecer o entendimento que tenho sobre feminismo, de modo a que possamos considerar até que ponto este conceito virá a beneficiar África no seu abraço a políticas de cariz feminista.

3 Duas estudiosas africanas Bassetsana Maposa (2001), no seu ensaio “Confessions of an African Woman: Yes, I am a feminist!!!”, e Chimamanda Ngozi Adichie (2012), na sua comunicação intitulada “We should all be feminists” que foi proferida na conferência sob o tema “Challenging Conventional Wisdom”, Londres, 1 de Dezembro de 2012, afirmam categoricamente que são feministas e também incitam todos a se filiarem nesta linha de ação. Elas denunciam a posição marginalizada das mulheres, causada pelo pesado jugo da opressão patriarcal que as subjugam e mantém numa posição de subordinação. Para estas autoras, o feminismo é a única via para a promoção e libertação das mulheres, para a recuperação da sua voz e dignidade. Maposa toma posição afirmando que tem uma confissão a fazer – ela é feminista, sobre isso não hajam dúvidas, pelo que o declara corajosamente. Ela tem consciência de ter vindo a suscitar reações interessantes, tanto de homens como de mulheres, sempre que assume tal posicionamento. Segundo nos diz no ensaio acima referido, alguns dos comentários que lhe são dirigidos quando assume a sua condição de feminista, são deste tipo: “É casada ou tem namorado? É do tipo de mulher independente que não cozinha nem trata da limpeza para o marido? Não gosta de homens? Mas as afirmações que mais marcam os encontros que vou tendo em palestras são do seguinte teor: “as mulheres africanas não precisam do feminismo ou a mulher africana não precisa de ser libertada. E embora eu por vezes possa achar divertidas estas afirmações e comentários, eles permitem-me entender porque é que é tão difícil para os africanos e para as mulheres africanas em particular, associarem-se àquilo que nos propõe o discurso feminista. É por causa deste tipo de perguntas e observações que se mantém em aberto a questão de se aferir a relevância do feminismo, para mim mesma, enquanto mulher africana. Será que ser feminista é realmente algo (des)africano.

como uma erva daninha que se infiltrou em África. Pretendem dizer com isto que o feminismo é algo que lhes é alheio e que ameaça sufocar ou destruir os “verdadeiros” valores africanos. Assim, todos aqueles que se declaram feministas em África não são verdadeiramente africanos, estão a sofrer de colonização mental e a promover ideias que não pertencem ao solo africano e não têm valor para as culturas africanas e suas gentes, mulheres ou homens.

Perante estes posicionamentos, importa formular as seguintes perguntas teóricas: Como é que se faz a articulação da percepção do que é o feminismo na tomada de consciência dos direitos das mulheres em África e como é que a intensidade da luta e das contestações sobre identidade política e cultural, decorrentes dessa tomada de consciência, se tem desencadeado entre as mulheres africanas, face ao grande número de questões e interesses por que se batem?

Este trabalho é constituído por cinco partes interligadas e relacionadas entre si. Na primeira parte, consideraremos o significado e objetivos do feminismo, na segunda parte, será dado particular relevo as complementaridades e divergências entre feminismos africanos e euro-americanos, na terceira parte focalizaremos a nossa atenção no dilema de ser ou não ser feminista. Na quarta parte, examinaremos os conceitos africanos de designação alternativa ao feminismo ocidental. O nosso objectivo aqui será ponderar se é possível termos um paradigma de feminismo que seja aceitável, tanto para os estudiosos ocidentais como para os africanos. Na quinta parte, de enquadramento conclusivo, vamos referir-nos à incompatibilidade das formulações feministas ocidentais para responderem às necessidades das mulheres africanas.

### 1.1 Feminismo: conceitualizações, significado e objetivos

Para nós, um bom ponto de partida para qualquer discussão sobre o feminismo<sup>4</sup> em África é começar por defini-lo como sendo, essencialmente, a luta das mulheres contra o controle patriarcal.

---

4 O termo feminismo derivou da palavra francesa *féminisme*, que depois passou a ser usado com regularidade na língua inglesa, para significar e advogar o desejo de se alcançarem direitos iguais para as mulheres, com base na ideia da igualdade de sexos. A atividade feminista, com este objetivo, tem-se multiplicado e diversificado, designadamente desde meados do séc. XIX até à promulgação da Décima Nona Emenda à Constituição dos E.U.A, em 1920.

Historicamente, as ideias feministas são diversas e estão ligadas a movimentos culturais internacionalmente variados, como tem sido recorrentemente assinalado por vários estudiosos deste assunto. Esta é a razão pela qual é difícil chegar-se a uma definição<sup>5</sup> concisa e universal do termo. Embora reconhecendo as implicações e a dificuldade de se formular uma definição geral e abrangente, as definições que seguidamente se indicam de Adichie (2013), Showalter (1986), French (1985), Boxer (1982), King (1985), Adebayo (1996) e Blamires(1991) ajudam-nos a compreender o conceito de feminismo.

Várias definições de feminismo também evoluíram e a larga maioria destas definições dificilmente desfruta de um consenso entres as feministas<sup>6</sup> – o que, a nosso ver, é uma das maiores desvantagens para o movimento feminista global. Porém, as diferentes definições comprovam a dimensão e diversidade de pontos de vista do feminismo, globalmente considerado. Mais ainda, as diferentes manifestações destes pontos de vista ideológicos revelam a necessidade de ser reiterado de modo diverso o lugar e a riqueza de imagem da mulher, para que esta esteja constantemente presente na literatura, na sua devida dimensão.

Enquanto teoria, atitude ou posicionamento, o feminismo surge hoje com recorrência crescente em todas as formas de interação cultural. O posicionamento feminista visa, sumariamente, a emancipação das mulheres da opressão política, econômica, cultural, social, física e fisiológica.

Por sua vez, Bunch (1993, p.249), já no século vinte, identifica dois principais objetivos<sup>7</sup> no feminismo; (i) a necessidade de libertação das mulheres,

---

5 De acordo com Barrow e Millburn (1990,p.128) o feminismo é “um dístico representado um compromisso sobre a forma de um movimento social que busca igualdade para as mulheres”. J.A. Cuddon (1991, p.338) define-o como “uma tentativa para descrever e interpretar (ou reinterpretar) as experiências das mulheres tal como elas nos são descritas em vários géneros literários”. Numa perspectiva sociológica, Maggie Humm (1992, p.1) afirma que “a palavra feminismo é uma crença na igualdade sexual combinada com um compromisso para uma transformação social”.

6 Ruth Sheila (1980,p.4) nos seus estudos sobre esta problemática considera que as feministas não estão de acordo em aceitar uma definição de feminismo que a todas satisfaça, pelo que o que o feminismo significa para várias pessoas depende dos objectivos políticos e sociológicos de cada uma, do entendimento, interpretação da própria palavra “mulher”, além de outro factores. O feminismo, é assim como salienta, “uma perspectiva, uma visão do mundo, uma teoria política ou uma espécie de activismo.

7 Do nosso ponto de vista e no contexto desta tese, os objectivos mais importantes da agenda feminista são os seguintes: Dar a conhecer e desenvolver a tradição da escrita feminina; interpretar o simbolismo da escrita feita por mulheres, para que essa especificidade não se perca nem seja ignorada por

livrando-as da opressão a que têm sido sujeitas e levando-as não apenas à conquista de igualdade, mas também ao direito de escolherem livremente o seu destino e serem donas da sua vida, dentro e fora de casa. A partir do momento em que as mulheres forem donas do seu destino e do seu corpo, ser-lhes-á possível assegurar a dignidade e a autonomia económica. (ii) O segundo objetivo do feminismo é a remoção de todas as formas de desigualdade e opressão, o que será conseguido através da criação de uma ordem nacional e internacional mais justa para as mulheres, em termos sociais e económicos. Isto implica, necessariamente, que a mulher se envolva em lutas de libertação à escala nacional, em planos para o desenvolvimento do seu país e em lutas pela mudança da sua situação, em nível local como também à escala global.

## 1.2. Complementaridades e divergências entre feminismos africanos e euro-americanos

As posições antifeministas são bastante comuns em África e na diáspora africana e levaram à conceptualização de alternativas<sup>8</sup> ao feminismo euro-americano. Cite-se como exemplo disso o *Motherism* proposto por Catherine Acholnu,

uma perspectiva de dominação unilateral dos homens; contribuir para que a escrita feita por mulheres mantenha e amplie um lugar expressivo no âmbito da actividade literária, de cunho tradicionalmente patriarcal; promover a dignidade da mulher escritora e a sua escrita, partindo da perspectiva das mulheres e da sua visão do mundo; impedir a existência e manifestação de sexismo nos textos literários; denunciar, cada vez mais, usos preconceituosos de linguagem relacionados com o sexo, bem como o modo tendenciosamente machista como certas abordagens a este assunto são feitas.

8 Contudo, neste nosso estudo iremos concentrar a nossa atenção apenas nos cinco principais conceitos, nomeadamente o *motherism* proposto por Catherine Acholnu, o *womanism* de Alice Walker, nos E.U.A., o *womanism* de Chikwenye Ogunyemi, o *womanism africano* de Clenora Hudson-Weems dos E.U.A., e *stivanism* de Molar Ogundipe-Leslie da Nigéria que, do nosso ponto de vista, foram bem desenvolvidos e são relevantes para a abordagem deste tema. Embora nos pareça importante referir que existam mais conceitos, por razões de limitação temática não os citamos. Tal opção não quer dizer que estejamos a desvalorizar a importância desses conceitos. Mas, não sendo relevantes para estratégia desta nossa abordagem, esses nossos conceitos alternativos de feminismo, que hoje se invocam em África, não deixarão de representar o esforço particular de cada uma das suas proponentes para o estabelecimento de um movimento que contextualize a crítica que se faz às relações de gênero, visando garantir-lhe uma assinalável autonomia face ao feminismo ocidental. Deste modo, sublinhamos que a nitidez com que é formulada a demarcação entre feminismo ocidental e africano varia conforme cada uma das teorizadoras aqui consideradas.

o *Womanism* de Alice Walker, nos E.U.A., o *Womanism* de Chikwenye Ogunyemi e Mary Kolawole da Nigéria, o *Womanism Africano* de Clenora Hudsson-Weems dos E.U.A., o *Stivanism* de Molar Ogundipe-Leslie da Nigéria, o conceito de *Misovire*, cunhado por Werewere Liking, o conceito de *Femalism* de Chioma Opara, o de *Gynism*, cunhado pela filósofa e feminista africana, Pauline Marie Eboh, e o conceito de *Gynandism* de Chinweizu e Barnabe Bilongo.

A grande preocupação formulada por todas estas designações e seus conceitos é a busca e apresentação de um movimento autônomo das mulheres negras africanas, que seja um contraponto ao feminismo euro-americano e dê corpo à crítica que as africanas pretendem fazer ao feminismo ocidental, exclusivamente dependente da divisão binária de gênero, e suas consequências em termos da menorização da mulher. Contudo, nenhum daqueles conceitos euro-americanos, ou mesmo africanos, conseguiu até agora ser suficientemente conhecido e aceite em toda a África. Por esta razão, seria mais apropriado falar-se de feminismo africano, independentemente das nuances de cada um destes conceitos, uma vez que todos eles se opõem ativamente à existência das estruturas sociais que promovem a discriminação e a opressão das mulheres, com base em preconceitos de gênero. Nesta busca de traços distintivos para o feminismo africano, importa salientar que, neste caso, os homens são considerados potenciais aliados na luta contra a opressão sexista.

### 1.3 O dilema de ser ou não ser feminista

Convirá vermos, resumidamente, o modo como as feministas africanas discutem alternativas para superarem a situação de opressão das mulheres. Mas, sejam quais forem as diferenças perceptíveis entre feminismo negro e branco, não pode haver dúvida de que ambos partilham certas atitudes estéticas e idênticos propósitos. A escritora nigeriana Flora Nwapa é um bom exemplo para tipificar a posição da mulher africana face ao feminismo euro-americano. Só porque ela escreve sobre mulheres – a realidade que melhor conhece – ela tem sido acusada de ser feminista. Mas Nwapa tem-se demarcado do feminismo, porque este assume e alardeia uma posição anti-homens. Quando muito, admite identificar-se com o termo *womanist*, de Alice Walker, um feminismo de âmbito mais lato que propõe a unidade de homens e mulheres, para so-

breviência de todos. Mas, por outro lado, se o feminismo é a luta por novas possibilidades de afirmação da mulher, então, nesta perspectiva, ela não teria pruridos nenhuns em considerar-se feminista. Globalmente, todas as mulheres que sentem que precisam umas das outras são feministas, uma vez que se juntam num esforço comum de afirmação. Mas em Dezembro de 1992, quando Katerine Frank, uma renomada feminista americana, conhecida pela sua atitude crítica para com as autoras negras africanas, considerou que Flora Nwapa era uma feminista radical, esta escritora nigeriana refutou que alguém pudesse considerá-la feminista e muito menos radical. Ela era apenas uma mulher comum, que escrevia acerca do que conhecia. (Nwapa, citado em Nnaemeka, 1998, p.82-83).

Tal como Nwapa, a maioria das mulheres africanas como Emecheta (1988), Bâ (1998), Chiziane<sup>9</sup> (2004), que nos seus textos lançam um olhar crítico sobre as relações de género, estão indecisas em considerar-se feministas e, também por isso, não se deve permitir que outros as refram como feministas. Esta indecisão de teor terminológico reflete o facto de a questão do feminismo ser muito controversa em África. Esta constatação convida-nos a explorar, numa breve referência, as posições antifeministas de muitas autoras africanas e como é que isso levou à pouca aceitação do feminismo em África. Em jeito de contraponto também será útil investigar, descrever e definir a natureza peculiar do feminismo africano.

---

9 Descontado o fato de ela própria negar ser “feminista”, Chiziane, de facto, pertence àquele grupo de autoras que têm dado contributos transformadores, ao submeter certas tradições africanas à reavaliação crítica, a partir de uma perspectiva própria da mulher africana. Mas, em boa verdade, o projeto literário de Chiziane não pode, no seu todo, ser visto como estritamente “feminista”. Pelo contrário, ele deve ser visto sobretudo como humanista. Atendendo ao que Obioma Nnaemeka (1998) teorizou sobre o “feminismo africano” – um espírito de geral inconformismo e rebeldia, mas que se expressa em milhares de línguas diferentes por todo o continente africano –, a dita linguagem “feminista” de Chiziane precisa de uma definição que a exclua do que aqui é postulado por Obioma. Assim, para Chiziane, feminismo é “uma espécie de denúncia... um grito de protesto” (Chabal, 1994, p. 298). Em contexto histórico-cultural, a voz de Chiziane articula a condição das mulheres no período pós-independência, situação que não era suficientemente defendida durante o tempo da luta de libertação nos anos 60 e 70. E este é, de facto, o principal contributo dado por Chiziane às letras moçambicanas: ela foi a primeira a ter produzido no seu país um romance que veio a ser classificado como “feminista”, pelos conteúdos ali tratados, apesar de a própria autora se declarar não feminista. Também Patrícia Rainho e Solange Silva (2004) no seu ensaio “A Escrita no feminino e a escrita feminista em *Balada de Amor ao Vento* e *Niketsche*, Uma História de Poligamia”, afirmam existir aqui “uma escrita no feminino e também indícios de um discurso feminista, resultantes das estratégias discursivas enunciadas no discurso da narrativa” (Rainho & Silva, 2004, p.25).

Para entendermos as posições antifeministas africanas será vantajoso começarmos por identificar aspectos comuns<sup>10</sup> entre elas e que dão corpo a uma atitude de identificação global com idênticos propósitos, sabendo nós, no entanto, que a pluralidade étnica de muitos países africanos como a Nigéria, por exemplo, justificaria que se assinalassem feminismos com nuances regionais – Yoruba, Ibo ou Hausa, designadamente –, ou que se apontassem diferenças entre o feminismo de países geograficamente afastados, como o nigeriano e o sul-africano.

Mas a heterogeneidade de África será relativamente esbatida pela vantagem de argumentarmos com base em generalizações que são assumidamente consensuais, não deixando de ter em linha de conta particularismos mais relevantes. Um aspecto que é comum, de facto, é a posição antifeminista de muitas escritoras africanas, embora, como já referimos, elas próprias revelem alguma incerteza quanto à atitude a tomar face ao termo feminismo. Mas esta reação conjunta antifeminista, por sua vez, deriva de um entendimento estereotipado do que é o feminismo ocidental, o qual, na verdade, também é heterogêneo. No entanto, ele é habitualmente equiparado, de modo abusivo, ao feminismo radical e às suas posições extremadas (ódio aos homens, rejeição do casamento e da maternidade, com preferência pelo amor lésbico), num empenhamento que apenas visa inverter as relações de poder relativas ao gênero. O feminismo, assim encarado, é obviamente algo que é estranho aos impulsos sociais de África. Além disso, é rejeitado por manter-se alheado das tradições e preocupações especificamente africanas. Alguns críticos do feminismo como Acholonu (1995) e Chukwuma (1994) argumentam que, se há homens e mulheres africanos que simpatizam com o feminismo, eles são traidores que se venderam às ideais do ocidente. Este tipo de observação representa o receio de quem acha que o feminismo é algo que foi importado por África e que levará à ruína do

---

10 Foi isso que levou bell hooks em *Feminist Theory: From Margin to Centre*, a citar Barbara Berg, em cujo livro *The Remembered Gate: Origins of American Feminism* (1984), se afirma que as mulheres negras deveriam bater-se, de maneira clara, por uma posição feminista forte, a favor das mulheres afro-americanas. Para esta autora era preciso deslocar a mulher da margem para o centro dos seus espaços de existência, numa progressão por etapas, tendo em mente que o feminismo envolverá várias fases de emancipação das mulheres afro-americanas. Berg afirma decididamente que a mulher negra é quem irá decidir os seus papéis, deveres e esferas de operação que, em todo o caso, estão fora das determinações machistas (Berg, em Hooks 1984, p.23). Ou seja, na opinião de Berg, uma mulher é livre; livre para falar e livre para agir e deve ser consequente com isso, nesse propósito.



tipo de relações existentes em África, entre homens e mulheres. Esta forma de pensar insinua que quem se assumir como feminista estará a negar implicitamente a sua identidade africana e a ser vítima da colonização de pensamento. Se é verdade que a existência do feminismo em África é hoje influenciada pelo feminismo ocidental, não devemos nos esquecer de que a força das mulheres em África – através do modo como, há muito tempo, se organizam as estruturas familiares com linhagens matriarcais – é um exemplo de afirmação de poder das mulheres que deve ser tido como inspirador das possibilidades de mudança por que se bate o feminismo euro-americano. E nesta perspectiva, o feminismo não pode ser encarado como algo que é importado. Pela mesma razão, a identificação com o feminismo por parte das mulheres africanas não significará que elas estejam a negar a sua identidade própria (Amadiume, 1987). Ambos os movimentos estão necessariamente irmanados por propósitos comuns.

Outra censura que se nos afigura justa para com os detratores do feminismo é a negação de que este seja um movimento elitista e que apenas tenha a ver com a mulher da cidade de classe média (Chukwuma, 1994, p.xiii-iv). A verdade é que a defesa da condição da mulher se justifica onde quer que ela viva, independentemente do grupo social a que pertença, sabendo-se que a repartição binária do poder a relega tendencialmente para posições de desvantagem.

Relativamente ao alegado distanciamento das feministas ocidentais para com os problemas das mulheres em África e à perspectiva de que elas, ao expandirem para outros continentes a sua visão do mundo, estão a promover uma forma de imperialismo cultural, importa-nos fazer notar que esse entendimento é controverso e também discutível, pois é redutor considerarmos que só há uma forma de feminismo ocidental. Além disso, mesmo em África, há formas de organização da sociedade com repartição binária do poder que não foram decalcadas do modelo ocidental, havendo ainda escritoras africanas cuja escrita se desenvolve em torno de questões de gênero, tal como ele existe, sem contestaram as suas implicações gravosas para a mulher.

Outra alegação habitualmente feita por críticos africanos é a de que as feministas brancas ocidentais, pelo seu comportamento e modos como acabam por se integrar nas sociedades em que vivem, vêm a personificar formas de aceitação de papéis e funções que configuram modos de opressão que as mulheres africanas depois terão de enfrentar também. É neste contexto que Ogunyemi (1997) manifesta a sua oposição contra as feministas ocidentais –

centrando a sua crítica no facto de elas se declararem desprovidas de poder “disempowered”: “quando nós consideramos o poder que as feministas ocidentais têm relativamente às africanas, o feminismo euro-americano torna-se um verdadeiro motivo de chacota em alguns aspectos. E por isso, todas as feministas, subentendidas pelo posicionamento ideológico ocidental, são parte do problema das mulheres africanas, uma vez que elas se aproveitam de nós continuarmos numa posição inferior”. (Ogunyemi, 1997, p.33). Assim, as feministas europeias seriam parte do problema e não da solução para a afirmação das mulheres africanas.

Pelas razões que acabamos de referir, os diferentes modos de expressão de hostilidade antifeminista conduziram à rejeição do termo “feminista” em África e à procura de alternativas de designação terminológica para se definir, de modo considerado mais adequado, o empenhamento concertado para a emancipação das mulheres, em África.

#### 1.4. Conceitos africanos alternativos ao feminismo ocidental

O conceito de *Motherism*, proposto por Catherine Acholonu, não pode deixar de ser mencionado neste contexto em que nos estamos a referir a concepções afrocêntricas, que sejam alternativas ao dito feminismo de origem ocidental. Esta possibilidade de uma concepção afrocêntrica de pensamento em defesa da condição da mulher, não tem, nem pretende ter nada a ver, com aquilo que é denominador comum no feminismo tradicional<sup>11</sup>. Assim

---

11 Tendo em conta o valor desta convicção, Acholonu rejeita liminarmente o feminismo, tanto o ocidental como o africano. Segundo ela, o feminismo ocidental é “anti-mãe, anti-criança, anti-natureza e anti-cultura africana” (Acholonu, 1995, p.80). Nesta linha de pensamento, ela acusa o feminismo radical, de procedência ocidental, de ser responsável pelo desmembramento da família, pela alienação das crianças, pelo desrespeito pela lei e pela ordem, pelo aumento das taxas de criminalidade e de consumo de droga e pelo crescimento exponencial dos sem-abrigo nas cidades do ocidente. (Acholonu, 1995, p.108-108). Acholonu insinua mesmo que as feministas africanas confirmam, nos seus procedimentos, estereótipos ocidentais acerca de África e aplicam ideias do ocidente às condições de vida em África, apenas para singrarem nas carreiras intelectuais que estão a desenvolver no ocidente. Diz-nos ainda que as feministas africanas se socorrem de estratégias como o exagero, a falsificação de normas tradicionais da sociedade, alegações censuráveis acerca das suas próprias experiências pessoais e da vivência das mulheres rurais nas aldeias onde, por serem analfabetas, seriam incapazes de testemunhar devidamente as suas próprias experiências de vida (Acholonu, 1995, p.87-88).

também, na sua obra *Motherism*, a estudiosa Acholonu, de origem nigeriana, defende que, nas sociedades tradicionais africanas, as mulheres não estavam, de modo algum, em desvantagem relativamente aos homens. (Acholonu, 1995, p. 4, 68, 103). Segundo esta autora e crítica literária, a noção de que as mulheres são inferiores aos homens foi importada para África, por via do colonialismo ocidental e árabe, e em resultado do impacto de posicionamentos discriminatórios provindos da ideologia cristã e do islã. (Acholonu, 1995, p. 10-11, 44-45, 69-79). Acholonu considera mesmo que a deliberada marginalização das mulheres foi uma das principais estratégias do colonialismo. Isto por que os colonialistas sabiam bem da importância e da influência das mulheres e também não ignoravam que a força das sociedades africanas derivava da coesão de um tecido social em que os sexos coexistiam em complementaridade. Deste modo, para que África pudesse ser conquistada, o poder das mulheres tinha de ser quebrado. (Acholonu, 1995, p. 79).

Acholonu (1995) considera ainda que o feminismo ocidental favorece o amor lésbico e exclui os homens<sup>12</sup> e, neste aspecto, ela faz coro com Ogunyemi (1988), que também desaprova totalmente este posicionamento. Este é um aspecto que Acholonu também critica em Alice Walker (p. 89-90). Acima de tudo, Acholonu reprova o feminismo africano por ele fazer uma adoção escrava e não pensada das teses do feminismo ocidental, segundo o qual as mulheres africanas são oprimidas e discriminadas por razões de gênero. Para ela, em vez disso, “a verdade é que aquilo que determina o estatuto social em qualquer parte da África é, antes de mais, o poder económico de cada um, e só, muito secundariamente, o género...” (Acholonu, 1995, p. 51, 108). Para ela, não faz qualquer sentido as mulheres africanas adotarem as ideologias feministas ocidentais sem terem em conta a especificidade cultural e histórica da sua peculiar experiência de vida em África e da visão do mundo daí decorrente.

---

12 Para Acholonu, o aspecto central do feminismo africano haveria de ter como objetivo conseguir uma reconhecida complementaridade de sexos e não a sua igualdade. Para ela, a propalada igualdade de sexos, tal como a expressão é usada no ocidente e surge refletida em inúmeras palavras de ordem dos países integrantes das Nações Unidas, é uma mera “igualdade mecânica”. Usada deste modo, esta expressão contém em si o potencial para destruir a base de uma relação complementar, como a que é própria das relações de gênero em África. A igualdade é confrontacional e auto-destrutiva, enquanto que a complementaridade tem um cariz de entendimento para apoio mútuo, numa dinâmica de entrea-juda. (Acholonu, 1995, p.106-109).

De acordo com Acholonu (1995), um outro aspecto muito importante para uma adequada conceptualização de um feminismo africano será a aceitação e inclusão da condição de mãe (Acholonu 1995, p. 104). E, ao assumir e defender este posicionamento, Acholonu propõe que “a alternativa africana ao feminismo ocidental seja o que ela mesmo designa por *Motherism*, conceito que congrega e incorpora as noções de maternidade, natureza e sustento” (p.110). Acholonu, no desenvolvimento desta argumentação, afirma que a “[c]ooperação com aquilo que é a natureza é essencial para o entendimento do que é o *Motherism* e que a tarefa da *Motherist* é a de cuidar e proteger a coesão natural e essencial da família, da criança, da sociedade e do ambiente onde ela coexiste”. (Acholonu, 1995, p. 93-95). Em seu entender, tanto homens como mulheres podem ser *Motherists*. O que é importante é que eles estejam preocupados com as ameaças de guerra no mundo, a falta de alimentação adequada, a fome, a exploração política e econômica, o abuso de crianças, os índices de mortalidade, a dependência de drogas, a proliferação de lares destruídos e de populações sem-abrigo em todo o mundo, a degradação do ambiente e a destruição da camada de ozônio, devido à poluição (p. 106).

E também, por isto, será lícito afirmar que o conceito de *Motherism* de Acholonu não se presta a ser tomado como uma alternativa viável em favor das mulheres africanas empenhadas na defesa de questões que lhes são próprias, mas que têm dificuldades na adoção integral do termo “feminismo”. No entanto, Acholonu é convicta e intransigente na denúncia de que a relação de sexos existe em desfavor das mulheres e que é necessário superar este desfavorecimento.

Opara (1999) sugeriu um outro conceito intitulado *Femalismo*, a fim de contrariar o feminismo ocidental, o qual, contudo, do nosso ponto de vista, não trouxe novos contributos ao discurso do Feminismo em África. Tal como acontece noutros conceitos do feminismo africano, Opara defende aqui a solidariedade e colaboração entre ambos os sexos, para que possa haver bom funcionamento da sociedade. Neste seu ensaio, Opara (1999, p. 4-5) declara que o feminismo é criticável por defender posicionamentos radicais, sobretudo quanto ao casamento e à maternidade e enfermar também de uma dependência de ação – efeito tipicamente comportamentalista ou behaviorista.

Relativamente ao conceito de *Gynismo*, cunhado pela filósofa e feminista africana Eboh (1999, p. 12-23), no seu trabalho intitulado “Aetiology of Feminist,

Womanist, Femalist and Gynist Philosophy”, esta autora sublinha a igualdade do homem e da mulher, a partir da perspectiva divina da complementaridade entre ambos os sexos. Deste modo, podemos dizer que o contributo dado por Pauline Eboh foi uma tentativa para retificar o desequilíbrio entre os dois sexos, tal como este vem sendo projetado no mito bíblico da criação de Eva, apresentando-a como mero derivativo de uma costela de Adão. Importa salientar, pois, que o conceito *gynismo* também não acrescenta nada de novo à noção de feminismo africano e às posições antifeministas por ele assumidas.

Outra alternativa recente ao conceito eurocêntrico de feminismo é o que nos é proposto por outra nigeriana, Molar Ogundipe-Leslie, e que ela designa por *Stivanism*, a partir do acrónimo *STIWA*, por ela criado, para designar *Social Transformation Including Women In Africa*. Segundo ela própria, este termo permite a chamar atenção para a luta contra as necessidades prementes das mulheres africanas na atualidade, mantendo também o respeito pela tradição dos costumes indígenas e pelo espaço que aí é conferido à mulher enquanto ser social. *STIWA* bate-se pela inclusão da mulher africana no processo de transformação social e política que decorre no continente africano. Ela considera imperioso que as mulheres partilhem com os homens a condução do processo de transformação social ali em curso e espera não ter a oposição da maioria dos homens africanos neste seu intento (Ogundipe, 1994, p. 229-230).

Como aqui se vê, para Molar Ogundipe-Leslie (1994), as questões de gênero assumem uma função crucial na reestruturação social que é necessário operar. E, de um modo mais explícito do que Ogunyemi, considera que as relações de gênero só podem ser objeto de inovação no contexto de transformações sociais levadas a cabo com a participação de todos, homens e mulheres.

O *Stivanism* de Molar Ogundipe-Leslie (1994), à semelhança do que é proposto pelo *Womanism* de Ogunyemi, representa algo que é originalmente africano e com o mesmo tipo de exclusões implícitas: as mulheres brancas e também as afro-americanas, ao serem omitidas como participantes deste movimento de transformação social, ficam implicitamente excluídas de uma luta que respeita diretamente à mulher africana. Além disto, o *Stivanism* demarca-se claramente do feminismo, tendo em conta a sua desaprovação geral em África, onde é visto como causa alheia e com tendências de imposição im-

perialista ou neocolonial (Sanches, 2005, p. 8-9), (Aschroft, 1989, p. 2)<sup>13</sup>. Ao ter criado uma designação nova para corporizar a luta das mulheres africanas, neste modo de autoafirmação e maior participação social, Molara Ogundipe-Leslie espera contornar as resistências que poderia ter, se a vissem como alguém que estivesse a imitar o feminismo ocidental, distanciado, para ela, das condições com que se defronta a mulher em África (Ibid, 1994, p. 229-230).

Molara Ogundipe-Leslie (1994) é omissa quanto à eventual participação de homens no seu *Stiwanism*. Contudo, a ideia que nos fica, a partir da definição que ela nos dá da envolvimento deste seu conceito é a de que, claramente, ela admite a necessidade de cooperação de homens e mulheres<sup>14</sup>.

A alternativa mais conhecida ao conceito de feminismo é a designação de *womanism* proposta e adotada por Alice Walker. Contudo, para esta escritora afro-americana, o feminismo busca o engrandecimento da condição da mulher, é algo que irmana e engloba todas as mulheres, brancas ou negras, de qualquer condição econômica e de diferente orientação sexual (Walker, 1983).

Mas apesar de considerar que o feminismo é algo que diz respeito a todas as mulheres, Walker defende que há necessidade de um conceito específico focado na identidade das mulheres negras e no agrilhoamento particularmen-

13 Vijay Mishra & Bob Hodge num ensaio intitulado “*What is Post-colonialism?*” in *New Literary History* (Critical & Historical Essays), Volume 36, Number 3, Summer (2005, p. 375-401), afirmam que o “Pós-colonialismo” (*post-colonialism*), termo que passou a incluir o seu outro substantivo sem o hífen “(póscolonial)”, é um vocábulo problemático, quer visto de perto, do interior da área que ele designa e que tem apenas vinte e seis anos, quer visto de longe. Dentro da sua área o termo é tão onipresente que parece existir desde sempre; e no entanto, é visivelmente difícil defini-lo, assente como está naquele poderoso hífen. Para um entendimento mais aprofundado da pós-colonialidade, como lugar de dissolução e de contestação das “próprias classificações e divisões que produziram” o gênero e as suas leis, ver Peter Hitchcock, “The Genre of Postcoloniality”, *New Literary History*, 34, (2003, p.299 -330).

14 A este respeito, podemos dizer sumariamente que Ogundipe-Leslie tem um posicionamento bastante liberal para com as reivindicações gerais do feminismo, enquanto que Hudson-Weems é a mais determinada ou radical, até pela exclusão que faz do contributo dos homens. A diferença mais decisiva entre diferentes posicionamentos manifesta-se precisamente na questão que se equaciona todas as mulheres negras ou apenas mulheres africanas (e homens) devem ser tidos em conta no estudo que contextualiza as relações de gênero. Entre o posicionamento diferenciado de feminismos diversos, foi possível assinalarmos diferenças quanto ao contributo permitido ou desejado da colaboração dos homens. A aceitação, favorecimento ou reprovação do amor lésbico foi outro fator de diferenciação em vários posicionamentos feministas. Após considerações de todos estes factores, e tendo presente que a concepção de feminismo de Walker é a única que não solicita a cooperação dos homens, parece-nos legítimo afirmar que o feminismo defendido por Alice Walker assume uma postura mais radical do que qualquer uma das outras quatro teorizações feministas por nós aqui abordadas.

te imposto a elas pelas questões do gênero. Para explicar melhor este seu posicionamento, Walker socorre-se de uma alegoria – “*a womanist is to feminist as purple is to lavender*”, procurando ilustrar os aspectos de semelhança com que se identificam todas as mulheres e a especificidade de tonalidade de cor que será própria da mulher, em África e na diáspora.

A diferença entre estas duas cores (púrpura e lavanda) não sendo gritante, é nítida. E assim como a cor púrpura é de um tom mais vivo que a lavanda, também o womanism é mais prometedor e efetivo do que o feminismo, por partir de uma conceptualização mais abrangente: “*a womanist is committed to survival and wholeness of entire people, male and female*” (Walker, 1983, p. xi). Estas definições implicam que as womanistas estão empenhadas em superar a discriminação sexista e também a discriminação baseada na identidade social ou socioeconómica das pessoas. Para além destas diferenças de tonalidade e abrangência, fica entendido que, para Alice Walker, o feminismo é um movimento de mulheres brancas (contudo, não hostil), mas que a representante do *womanism* será, necessariamente, uma feminista negra ou de cor não branca (Walker, 1983, p. xi).

Deste modo, ao excluir assim as mulheres brancas da luta particular das mulheres negras, Walker contradiz a sua própria reivindicação de que as womanistas não são separatistas. Outra contradição com o seu declarado anseio de não ser separatista e assumir uma atitude mais abrangente é o facto de ela, por omissão, excluir os homens, a quem assim também é negada a possibilidade de terem um papel ativo como *womanistas*. Walker encontra-se assim incapaz de superar uma certa indefinição ou indecisão quanto ao seu posicionamento. De fato, é controverso e problemático defender a participação de todos (*wholeness*), reivindicar que as *womanistas* lutem pela sobrevivência de todos, “*entire people, male and female*”, e depois pretender exclusividade de representatividade deste movimento para a mulher negra.

A nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi defende um conceito de *womanism* semelhante ao de Alice Walker, em termos gerais, mas diferente em questões de detalhe. Ogunyemi também descreve o *womanism* como uma emancipação negra do feminismo, admitindo desse modo que há similitude entre os dois movimentos, pois ambos pugnam pela liberdade e independência das mulheres. Contudo, para Ogunyemi, esta aspiração comum às mulheres do Norte branco e do Sul negro, tem de ser posta em prática de modo diferente. Isto porque, para ela, o *womanism* é uma forma de feminismo expandido que



vai para além das questões de gênero e também supera o âmbito das preocupações adicionais de raça e classe social já aduzidas por Walker. Ogunyemi menciona, como parte desta expansão do *womanism*, nada menos que dez aspectos principais<sup>15</sup> com que uma *womanista* tem de lidar.

Comparando o seu posicionamento com o de Walker, vemos que Ogunyemi<sup>16</sup> também se distancia do feminismo radical, mas se aproxima do feminismo marxista. Contudo, ela também exclui a mulher branca do *womanism* e fá-lo de modo explícito, apresentando razões para afirmar que é necessária e inevitável a demarcação para com o feminismo ocidental. A mulher negra carrega um fardo próprio. Ela vê-se privada dos seus direitos pelas atitudes sexistas que pontificam na vida doméstica dos negros e por força da atitude patriarcal euro-americana que prevalece na esfera pública. A escritora negra não pode juntar-se de corpo e alma às feministas brancas contra o patriarcado, já que estas se declaram sitiadas, sem poder e com pouca autoestima para serem capazes de reverter o pendor de forças poderosas, de conceitos e preconceitos longamente arreigados na sociedade patriarcal do ocidente. Ogunyemi sublinha, para que não haja equívocos, que o que faz dela uma *womanista* é a consciência da desfavorável condição racial e sexual da mulher negra (Ogunyemi, 1985-86, p. 63, 69; 1998, p. 79). Contudo, à semelhança do feminismo radical, ela admite que o *womanism* é exclusivista, separatista a nível racial, enquanto o feminismo o é a nível sexual. Para ela, é necessário que a mulher negra, por força da sua experiência peculiar enquanto grupo social,

15 Em 1997, numa palestra proferida em Berlim sobre a escrita feminina, onde ela apresentou o seu ensaio intitulado “Did Anybody Disappear? Covering Womanist Sights” Ogunyemi refere estes dez aspectos principais e que aqui são listados: i) o capitalismo global e o consumo que empobrece os pobres; ii) as questões da política de raça e da economia, iii) Feminismos e outras formas de imperialismo – a atitude pós-colonial em convivência com uma fraternidade global no feminino, iv) confrontos inter-étnicos, v) fundamentalismos religiosos – religiões tradicionais em África, o Islão, a Cristandade, vi) elitismo, militarismo e feudalismo, vii) a questão da língua, viii) as restrições impostas pelo gênero, ix) a gerontocracia, x) a questão das afinidades parentais e outros constrangimentos culturais.

16 . Por exemplo, numa entrevista dada a Susan Arndt em 1997, após de uma conferência em Berlim, Chikwenye Ogunyemi declarou, gerando forte reacção, que o modelo afro-americano de *womanism* “ignora as peculiaridades africanas, pelo que, consequentemente, havia necessidade de se definir o *womanism africano*” (3). Na sua opinião, esta necessidade é gritante porque as “feministas ocidentais ou ignoram completamente os problemas das mulheres africanas ou falam em nome de todas as mulheres sem estarem suficientemente informadas sobre as situações e problemas das mulheres de diferentes países ocidentais” (2-3). Este é um problema derivado das ideologias centradas nas mulheres.



se organize de forma separada. Por esta razão, a ação do movimento *womanista* em África nunca se identificou totalmente com os preceitos da *womanista* americana, Alice Walker. Um aspecto onde esse afastamento é bem nítido é na obsessão por ter filhos, por parte das mulheres africanas. Além disto, Walker sublinha que as *womanistas* amam outras mulheres, com envolvimento sexual ou não (Walker, 1983, p. xi), e que o *womanism* de Ogunyemi rejeita o amor lésbico em consequência da intolerância que existe em África contra o lesbianismo (Ogunyemi, 1996, p. 133). Para esta estudiosa nigeriana, a dissociação dos propósitos de Walker é natural, pois não se pode tomar à letra o *womanism* afro-americano, com as suas peculiaridades, e impô-lo em África, onde há particularismos próprios da diversidade cultural de um extenso continente. Entre os aspectos que contribuem para a dissociação de experiências culturais na América e em África não se podem omitir questões relacionadas com a pobreza extrema em muitos países africanos, ou diferenças relativas a leis tradicionais africanas, em que mulheres mais velhas podem oprimir as mais novas, bem como as segundas mulheres do seu homem, e onde os homens tradicionalmente oprimem<sup>17</sup> as mulheres. Para Ogunyemi<sup>18</sup>, este tipo de questões tão próprias da realidade em África só podem ser devidamente abordadas numa perspectiva *womanista* africana.

E foi no entendimento da necessidade de uma abordagem mais complexa, que conjugasse a articulação destes fatores, que a afro-americana Clenora Hudson-Weems desenvolveu o conceito de *Africana womanism*<sup>19</sup> “uma ideolo-

17 Por sua vez, a escritora sul-africana Zoë Wicomb critica tanto o conceito *womanista* de Walker como o de Ogunyemi. Para Wicomb, Ogunyemi e Walker não estariam a relacionar adequadamente as questões de raça e gênero com o contexto africano. Elas estariam a fazer uma teorização demasiado liberal, o que levaria ao reforço do poder dos homens, e esta adaptação das estruturas do gênero ocidental em África prejudicaria a mulher africana, necessariamente. A crítica de Wicomb aqui formulada não parece sustentável, já que Walker exclui os homens da possibilidade de serem *womanistas* e aponta as mulheres como aquelas que tornarão o mundo melhor para ambos os gêneros. Para Wicomb, a politização da mulher africana, com o empenhamento que se verificou na luta contra a segregação racial na África do Sul, é algo bem distinto da passividade da mãe euro-feminista. O reconhecimento deste diferente modo de atuação e os resultados conseguidos por esta participação ativa deveriam ser tomados como via para se destronar o patriarcalismo, ao mesmo tempo que se combatia o *apartheid* que então vigorava naquele país.

18 Posição assumida por Ogunyemi numa entrevista concedida a Susan Arndt para a revista ANA Review de Outubro - Dezembro de 1998.

19 Este modelo aceita no seu meio as mulheres brancas que partilhem as suas ideias. Nas suas palavras, o *womanism* africano é uma ideologia, “criada e projectada para todas as mulheres de descendência africana.

gia criada e destinada a todas as mulheres de ascendência africana” (Hudson-Weems, 1993, p. 24).

Mais do que a distância que já fora estabelecida entre o feminismo e o *womanism* de Walker e Ogunyemi, este *womanism* africano é frontalmente exclusivista, separatista. Esta demarcação, sem qualquer compromisso com o feminismo de raiz europeia, é a marca distintiva e o ponto de partida da teoria de Hudson-Weems. Ela justifica esta atitude separatista por estar convicta de que o feminismo foi gerado por mulheres brancas e para responder diretamente às suas necessidades próprias. Para ela, o feminismo, nesse sentido, também é exclusivista. As mulheres negras não foram aceites nem convidadas a fazerem parte dele (Hudson-Weems, 1995, p. 82).

Para Hudson-Weems esta atitude de distanciamento para com a luta das mulheres do ocidente europeu justifica-se porque a verdadeira história do feminismo revelaria um fundo de evidente racismo que, desde logo, estabeleceria uma incompatibilidade com as mulheres africanas. Assim, o seu posicionamento não só a diferencia do feminismo, como exclui qualquer possibilidade de conciliação e solidariedade. Para esta autora, aquilo que é a ideia base do *womanism* africano e que o distingue do feminismo são as questões relacionadas com a raça e os preconceitos ligados à classe social. E, ao indicar estes dois aspectos, como sendo mais importantes do que as questões do gênero, ela também se demarca do *womanism* de Walker e de Ogunyemi. Por outro lado, num claro contraste com Ogunyemi, Hudson-Weems faz uma abordagem que não vai além das questões relacionadas com o gênero, raça e classe, mas é pormenorizada ao enumerar dezoito características<sup>20</sup> positivas de *womanism* negro, com que advoga a prática desta sua ideologia; uma delas é a irmandade e o prazer da presença e da companhia masculina, assim como

Ela é baseada na nossa cultura africana, e desta maneira, centra-se necessariamente nas experiências únicas, necessidades e desejos das mulheres africanas” (6). Hudson-Weems afirma que este conceito “não é nem uma consequência natural nem uma adenda à corrente dominante do feminismo” (5). Na sua crítica contra o feminismo negro, Weems acusa as feministas negras de “difundirem uma agenda feminista que é oposta à agenda da comunidade africana, que inclui (dezoito) propósitos claros e específicos” (p.9).

20 Estas dezoito características são explicitamente as seguintes: i) terminologia própria, ii) auto-definição, iii) a centralidade da família, iv) uma genuína irmandade no feminino, v) fortaleza, vi) colaboração com os homens na luta de emancipação, vii) unidade, viii) autenticidade, ix) flexibilidade de papéis, x) respeito, xi) reconhecimento pelo outro, xii) espiritualidade, xiii) compatibilidade com o homem, xiv) respeito pelos mais velhos, xv), adaptabilidade, xvi) ambição, xvii) maternidade, xviii), sustento dos filhos.

a espiritualidade, o respeito para com os mais velhos, a maternidade, a educação e o sustento dos mais novos e mais velhos. (Weems 1993, p. 25, 30).

A juntar à expressão que surge nas definições dos feminismos africanos que postulam a autoafirmação (*self-namer, self-definer, strong, whole, authentic*), sobressaem outras que se referem à busca de um esforço consertado com os homens (*a flexible role-player, male compatible, adaptable*). Mas ao mesmo tempo em que proclama a necessidade desta cooperação entre homens e mulheres, Hudson-Weems também acentua a sua diferença de posicionamento relativamente a Walker, já que, ao contrário de Walker, Weems não aceita nenhum compromisso com os pressupostos do feminismo ocidental.

Seguindo esta linha de pensamento, Gladys Laoye<sup>21</sup> (1992, p. 4) declara que “as mulheres negras buscam uma experiência significativa diferente daquela das mulheres brancas”. Dado que assim é, esta dificuldade de significar diferenças depara-se a qualquer ideologia, logo que esta pretenda propagar e definir as suas experiências. Não é de admirar que Gloria Anzaldua (1981) acautele as escritoras de cor para se absterem de assimilar as ideologias euro-feministas, que podem ser aliciantes, mas que não têm dado visibilidade à mulher negra (Anzaldua, 1981, p. 167).

---

21 É importante mencionar ainda aqui a opinião da crítica literária Mary. E. Modupe Kolawole (1997, p.15-19, 34-35) que também defende que é necessário conceber-se uma alternativa ao feminismo, que defenda os interesses das mulheres negras contra o imperialismo cultural das feministas ocidentais, centradas na questão do gênero. Para ela, a necessidade de uma designação autônoma para essa ideologia alternativa é absolutamente decisiva. Contudo, ela virá a usar, um pouco aleatoriamente, tanto a designação de *womanism* de Walker, como *Africana womanism*, de Hudson-Weems ou ainda *African womanism* em sentido lato e abrangente, mas de um modo mais impreciso do que as duas outras ideologias precedentes. De facto, para Kolawole (1997, p.67) *womanism* é a acção que qualquer mulher consciente da sua luta emergente trava no seio das realidades culturais africanas, visando uma autorrecuperação empenhada da mulher africana, mediante um lato movimento de engajamento solidário das mulheres negras (p.67-68). Outro aspecto conflituante do *womanism* de Kolawole é o facto de ela, na sua proposição para ações práticas, excluir os homens de uma participação neste seu projetado movimento de recuperação da condição das mulheres, ao mesmo tempo em que os inclui no seu postulado teórico, onde apela à solidariedade de todos os despojados, e onde explicitamente refere também os homens. Tendo em conta algumas imprecisões ou incongruências que anteriormente foram detectadas na definição de *Africana Womanism* de Kolawole, devemos sublinhar que a sua teorização do que deveria ser este movimento de afirmação das mulheres é a mais abrangente, mas também a mais vaga ou imprecisa, quando comparada com o que é defendido por Ogunyemi, embora Kolawole tenha superado as restrições de raça e classe inscritas nas abordagens de Walker e Hudson-Weems.

À luz dos pontos de vista acima referidos, importa verificar que não foram só as mulheres africanas que desenvolveram conceitos sobre o feminismo africano. Há também homens<sup>22</sup> envolvidos neste processo que busca resgatar a dignidade da condição da mulher. Entre os teorizadores e críticos africanos que aliaram os seus esforços aos das mulheres, através dos estudos críticos sobre o feminismo africano, contam-se Chinweizu (1990) e Barnabe Bilongo (1983) que perfilham o conceito de gynandismo. Chinweizu (1990) num capítulo intitulado *A Masculinist Dissection of Matriarchy* da sua obra *Anatomy of Female Power*, critica a escravatura, o colonialismo e o neocolonialismo. Utilizando o seu poder como poeta, Chinweizu faz uma ridicularização veemente da atual luta das mulheres contra o que era, para ele, uma suposta opressão patriarcal. Com essa crítica, defenderam a posição segundo a qual os homens foram e continuam a ser vítimas do poder feminino que as mulheres exercem nas suas vidas, através do poder próprio que lhes é sucessivamente conferido pela condição de mãe, irmã, noiva e esposa. Do meu ponto de vista, considero que este estudo é estritamente sexista e, como tal, tendencioso, pelo que deve ser desvalorizado.

Por sua vez, Barnabe Bilongo, outro fervoroso *gynandrista*, utiliza a sua obra *La Femme noire africaine en Situation* para condenar a opressão das mulheres nas sociedades patriarcais. Neste seu estudo, Bilongo (1983) enumera várias estratégias e modos utilizados pelos homens para oprimirem as mulheres nas sociedades patriarcais. Ele termina este seu ensaio de uma maneira nitidamente pessimista, afirmando peremptoriamente o seguinte:

Na África Negra ainda serão precisas umas boas dezenas de anos para que, por um lado, o grande número de mulheres rurais e sem instrução seja capaz de fazer jus aos seus direitos e, por outro lado, que o homem menos evoluído deixe de fazer com que a mulher não aceda aos seus direitos mais elementares (Bilongo, 1983, p.43).

---

22 De um modo geral, a maioria das autoras africanas que pugnam pela melhoria de condição da mulher, vê com bons olhos a entrada dos homens na produção de estudos críticos e literários em prol da emancipação das mulheres no continente africano e lamenta a ação nefasta de tantos quantos ainda usam as suas obras e estudos para defenderem a continuidade da opressão das mulheres.

Após a análise das posições destas defensoras de um movimento autônomo para reabilitação da condição da mulher africana, podemos concluir que todas elas confluem na preocupação de se demarcarem do feminismo ocidental e de definirem um conceito novo, que esteja mais ajustado às realidades das tradições e dos valores da vivência da mulher em África. A alternativa ao conceito de feminismo euro-americano deve ser expressamente identificada por uma designação nova, que corporize o modo diferente como as mulheres africanas se relacionam com a questão do gênero. Em resposta à resignação e ao desajustamento que veem no feminismo ocidental e a um discutível universalismo dos seus postulados, os *womanisms africanos* são tendencialmente ou até claramente antifeministas, mesmo porque há em África um entendimento pouco aberto ou relutante para com intenções que se receiam ser imperialistas ou de imposição pós/neocolonial.

## Referências bibliográficas

- ACHOLONU, C. O. *Motherism: An Afro-Centric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications, 1995.
- ADEBAYO, Aduke. *Feminism and Black Women's Creative Writing: Theory-Practice-Criticism*. Ibadan: AMD Publishers, 1996, p.1-10.
- ADICHIE, C.N. *We should all be feminists - Chimamanda Ngozi Adichie at TEDxEuston*. Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=hg3umXU\\_qWc](http://www.youtube.com/watch?v=hg3umXU_qWc)>. Acesso em: 20 de jun. 2013.
- \_\_\_\_\_. We should all be feminists. Apresentação na *Challenging Conventional Wisdom*. London, 2012.
- AIDOO, A.A. To Be an African Woman Writer—an Overview and a Detail. In Petersen, Kirsten Holst (Ed.). *Criticism and Ideology: Second African Writers' Conference Stockholm 1986*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1988, p.155-72.
- \_\_\_\_\_. African Women Today. In Nnaemeka ,Obioma (Ed). *Sisterhood Feminism and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton, Asmara: Africa World Press, 1998, p.39-50.
- ANZALDUA, Gloria. Speaking in Tongue: A letter to third world women. In Moraga, Cherrie e Anzaldua, Gloria. *This Bridge Called My Back*. Watertown: Persphone Press, 1981, p.165-173.
- BILONGO, Barnabé. *La femme noire africaine en situation*. Yaoundé: Centre Nationale d'Education, 1983.

- BAAZ, Maria Eriksson. Introduction: African Identity and the Postcolonial. In Baaz, M.E. Baaz e Palmberg, M. (Ed.). *Same and Other: Negotiating African Identity in Cultural Production*. Nordiska: Afrikainsitutet, 2001, p.4-12.
- BARROW, Robin e GEOFFERY Milburn. *A Critical Dictionary of Education Concepts*. 2ª edição. New York: Harvester Wheatsheaf, 1990.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York e London: Routledge, 1990.
- BUNCH, C. *Not by Degrees. Feminist Theory & Education*. New York: St Martin's Press, 1987.
- BUNCH, C. e POLLACK, S. (Eds.). *Learning Our Way: Essays in Feminist Education*. New York: The Crossing Press, 1991.
- CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.
- CHINWEIZU, C. *Anatomy of Power: A Masculinist dissection of Matriarchy*. Lagos: Pero Press, 1990.
- CUDDON, J.A. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, 3 ed. Oxford: Blackwell. 1991.
- EBOH, M.P. Aetiology of Feminist, Womanist, Femalist and Gynist Philosophy. In Opara, Chioma (Ed.). *Beyond the Marginal Land: Gender Perspectives in African Writing*. Port Harcourt: Belpot (Nig) Co, 1999, p.12-23.
- EMECHETA, Buchi. Feminism with a Small 'f'!. In Petersen, Kirsten Holst. *Criticism and Ideology: Second African Writers' Conference*, Scandinavian Institute of African Studies, 1988, p.173-85.
- EVANS, Mary. In Praise of Theory: A Case For Women's Studies. In *Theories of Women Studies*. Bowles, Gloria e Duelli-Klien, R. (eds.) London: Routledge, 1983, p.219-228.
- EZEIGBO, Theodora Akachi. Who is Afraid of Feminism? In *Gender Issues in Nigeria: A Feminine Perspective*. Lagos: Vista Books, 1996<sup>a</sup>, p.1-4.
- \_\_\_\_\_. Tradition and the African Female Writer: The Example of Buchi Emecheta. In Umeh, Marie (ed.) *Emerging Perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton, Asmara: African World Press, 1996b, p.6-25.
- HOOKS, Bell. *Feminist Theory From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Ain't I a Woman Black Women and Feminism*. Cambridge: South End Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. London: Sheba, 1989.
- HULL, G.T. *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave*. Old Westbury, N.Y: Feminist Press, 1982.
- HUMM, Magie (ed.). *Feminisms: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- JOHNSON-Odim, Cheryl. Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism. In Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann e Torres, Lourdes

- (eds). *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p.314-327.
- KOLAWOLE, Modupe. *Womanism and African Consciousness*. Trenton: Africa World Press, 1997.
- MATA, Inocência e PADILHA, Laura (org.). *A Mulher em África. Vozes de uma Margem Sempre Presente*. Lisboa: Colibri, 2007.
- MATA, Inocência. As Vozes Femininas na Literatura Africana: Passado e Presente, Representações da Mulher na Produção Literária de Mulheres. In Sousa, Maria Reynolds *et al* (eds.). *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Actas II*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.
- OGUNDIPE-Leslie, Omolara. African Women, Culture and Another Development. In: *Recreating Ourselves. African Women and Critical Transformations*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1994, p.21-41.
- \_\_\_\_\_. Stiwanism. In *Feminism in an African Context*. 1994, p. 207-241.
- OGUNYEMI, Chikwenye Okonjo. Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English. In *Signs* 11 p.63-80, 1985.
- OPARA, Chioma. Making Hay on Sunny Grounds. In \_\_\_\_\_, (ed.) *Beyond the Marginal Land: Gender Perspectives in African Writing*. Port Harcourt: Belpot (Nig) Co., p. 1, 1999.
- SCOTT, P.B e SMITH, B. (eds.). *Us are Brave*. Old Westbury, N.Y: Feminist Press, 1982.
- SHEILA, Ruth. *Issues in Feminism: A First Course in Women Studies*. Boston: Houghton Mifflin Company. 1980.
- WALKER, Alice. *In Search of our Mother's Gardens: Womanist Prose*. London: The Women's Press, 1983.
- WICOMB, Zoë. To Hear the Variety of Discourses. In M.J. Daymond (ed.). *South African Feminisms. Writing, Theory, and Criticism 1990-1994*. New York and London: Garland Publishing Inc., 1996, p.45-55.